



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2012

Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild

von Sass, Hartmut

DOI: <https://doi.org/10.1515/nzsth-2011-0022>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-69531>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

von Sass, Hartmut (2012). Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie NZSTh*, 54(1):39-65.

DOI: <https://doi.org/10.1515/nzsth-2011-0022>

Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild

Hartmut von Sass

Theologische Fakultät der Universität Zürich, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich
hartmutvonsass@access.uzh.ch

»Also ist das gebet eine sonderliche ubung des
glaubens, der do gewiszlich das gebet szo angenehm
macht, das es entwedder gewiszlich erfullet wirt,
odder ein bessers, dan wir bitten, dafur geben wirt.«

LUTHER, *Sermon von den guten Werken*¹

für Klaas Winter

I. Einstimmung

Wer als Christ glaubt, betet – und wer nicht betet, ist kein Christ. Die Bedeutsamkeit des Gebets für den christlichen Glauben stand daher theologisch nie in Zweifel. Für Luther ist der Glaube nichts anderes »denn eytel gepet«, welches zugleich das vornehmliche »Handwerk« eines Christen sei; Schleiermacher wird es später ähnlich sehen, wenn er knapp formuliert: »Fromm sein und beten, das ist eigentlich eins und dasselbige«; Adolf Schlatter wiederum stimmt dem Apodiktum zu, gerade indem er diesem eine vorsichtiger Note verleiht: »Religiös sein, heißt beten können.«² Wer aber nicht mehr beten *kann*, dessen Glaube ist erschüttert, sodass sich die existentielle Unmöglichkeit, Gott zu preisen, zu bekennen, zu danken, zu bitten, anzuklagen in einen Seismographen des erodierenden Glaubens insgesamt kehrt.

Nun möchte ich mich nicht an einer Theologie beteiligen, die vor allem sich selbst ihre Kritikfähigkeit dadurch beweist, dass sie den Zustand des Faches sowie des Glaubens als einen ihrer Gegenstände in einer unablässigen *Krise* wähnt.³ Das Vokabular der Eskalation schleift sich ab, und es mag am Wechsel der – auch theologischen – Generationen liegen, dass

¹ WA 6, 232, 22–24.

² Zu den Belegen: Martin LUTHER, WA 8, 360, 29 sowie WA.TR 6, Nr. 6751, 162, 35f.; Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, SW II, 1 (1834), 28; Adolf SCHLATTER, *Das christliche Dogma*, Stuttgart 1911, 219.

³ Ein Beispiel für unseren Zusammenhang scheint mir Rolf SCHÄFER zu liefern: Gott und Gebet. Die gemeinsame Krise zweier Lehrstücke, in: ZThK 65 (1968) 1, 117–128, bes. 117f., Anm. 1; ferner schon Ernst FUCHS, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt (1954) ³1963, 93.

»Krise« keine Drohung des Außergewöhnlichen mehr meint, sondern sich zu einer Beschreibung des Permanenten verfestigt hat. Dieses Krisenverständnis hat dennoch eine theologische Pointe, für deren Bezeichnung traditionell das griechische Pendant reserviert wird: Die *krisis* also erinnert an die bleibende Zerbrechlichkeit des Glaubens, der stets ein ganz unselbstverständliches Ärgernis gewesen ist und bleiben wird; und sie erinnert an die Vielfalt des Gebets, in dem sich der Glaubende des Risikos aussetzt, gerade nicht zu dem zu beten, zu dem zu beten er hofft. Die *krisis* erzwingt damit, den lapidaren Eingangssatz zu modifizieren: *Wer als Christ glaubt, betet im Wagnis – und wer nicht wagend betet, ist sich seines Glaubens zu sicher.*

Schon Paulus erkannte das: »Wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen.« Man kann diese Stelle aus dem Römerbrief (8,26) nun genau als dasjenige Gebet verstehen, um dessen Worte der Apostel ringt.⁴ Dies nimmt diesem nichts von seiner Schärfe, die viel eher intensiviert wird; denn für wen uns die Worte abhanden gekommen sind, der ist uns selbst fremd geworden. Das Gebet steht daher für einen fragilen Sprach-Gewinn, der – als glückender – ein Sprach-Geschenk ist, immer aber in der Gefahr, den Angerufenen gerade so zu verfehlen: Gott und Abgott bleiben sich nahe.⁵

So sehr also einerseits die theologische *Bedeutsamkeit* des Gebets außer Frage steht, so sehr ist andererseits die *Bedeutung* des Gebets von Fragen geradezu umkreist. Einer der wenigen evangelischen Theologen der jüngeren Vergangenheit, in dessen Denken diese Differenz nicht zu einem »garstig breiten Graben« anwächst, ist Gerhard Ebeling. Es sind im Wesentlichen zwei miteinander verknüpfte Aspekte, die das Gebet für den Hauptvertreter einer am »Wortgeschehen« ausgerichteten Theologie interessant werden lassen. Zum einen erkennt Ebeling im Gebet die ganz praktische Füllung seiner hermeneutischen Zentralkategorie, sofern das Gebet zur »Ausnahmesituation« wird, gerade indem es selbst die Wahrnehmung der menschlichen »Grundsituation« bildet.⁶ Weil das Gebet nicht etwas erst Herzustellendes ist, sondern bereits auf das Angesprochensein des Menschen antwortet, verweist es damit auf ein nicht-vergegenständlichen-des Gottesbild: Der Anredende beraubt den Angeredeten im Modus der

⁴ Siehe Dorothee SÖLLE, die darin eine Klage des Paulus erkennt: »Wir wissen nicht, was wir beten sollen«, in: DIES., *Die Wahrheit ist konkret*, Olten/Freiburg i.Br. 1967, 103–116, bes. 112 u. 115.

⁵ Diese nötige Reserve gegenüber dem Gebet verbleibt im Theologischen. Ich gehe nicht auf die externe Kritik am Gebet ein, die darin etwa eine »fromme Übung« als eigentliche »Abwehrhandlung« erkennt; so Sigmund FREUD, *Zwangshandlung und Religionsausführung*, in: DERS., *Gesammelte Werke VII: Werke aus den Jahren 1906–1909*, Frankfurt a.M. 1999, 136.

⁶ Gerhard EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Band I: *Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*, Tübingen 1979, 196 u. 194f.; vgl. den ganzen § 9: »Reden zu Gott«.

An-Rede dessen neutraler Distanz und involviert diesen in eine Begegnung, die zumeist am metaphorischen Leitfaden des Gesprächs expliziert wird.⁷ Zum anderen bestimmt Ebeling das Gebet als hermeneutischen Schlüssel zur Gotteslehre überhaupt, weil sich dort alle Linien christlicher Lehre und christlichen Lebens verbinden,⁸ sodass dem Gebet eben diejenige Funktion zukommen könnte, die das Gefühl in den *Reden* Schleiermachers übernimmt.⁹

In beiden Aspekten, dem existentiellen der Anrede und dem methodischen des Zugangs, spricht sich eine programmatische Schubumkehr aus; denn Ebeling thematisiert nicht *zunächst* einen von allen praktischen Bezügen losgelösten Gottesbegriff, um sich *dann* und von dort aus gleichsam adiaphorisch in die ›Niederungen gelebter Religion‹ zu begeben; vielmehr gewinnt er hermeneutisch diesen Begriff erst aus den verzweigten Kontexten, in denen der Glaube an Gott tatsächlich konkret wird. Es ist ein sympathischer Zug von Ebelings Ansatz, eben mit dieser folgenreichen Verschiebung die *Bedeutung* des Gebets zu klären und somit dessen *Bedeutsamkeit* nicht im bloß Postulierten zu belassen. Dies wird eingelöst in einer Dialektik zwischen ›Gott‹ und ›Gebet‹, die auch im folgenden Gedankengang eingeübt werden soll.

Doch dies bringt beabsichtigte, aber auch erzwungene Vernachlässigungen mit sich, die vor allen Enttäuschungen benannt seien. Erstens möchte ich das Gebet lediglich im genannten Rahmen, im weitesten Sinn also der Gotteslehre, verhandeln; daher werde ich nicht auf die auch bei Ebeling recht prominente Frage eingehen, in welchen sonstigen materialen Horizonten (anthropologisch, therapeutisch, pädagogisch etc.)¹⁰ bzw. in welchen theologischen Lehrstücken (Vorsehungs- und Trinitätslehre, Pneumatologie etc.)¹¹ das Gebet als Struktur und als Praxis zum Thema gemacht werden könnte. Zweitens werde ich ebenso wenig versuchen, eine vornehmliche Funktion des Gebets herauszuarbeiten, wie dies zum Beispiel Doris Hiller unternommen hat. Ihr Versuch, den erkenntnistheoretischen Charakter des Gebets freizulegen, ist ohne Frage zu begrüßen, insofern der Beter als ein im Gebet Erkennender alles anders sieht als derjenige, dem das Gebet unmöglich ist.¹² Doch weder möchte ich das Gebet epistemolo-

⁷ Vgl. ebd., 193, 204f., 207.

⁸ Vgl. ebd., 193; DERS., Das Gebet, in: DERS., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 405–427, hier: 427.

⁹ So drückt es treffend Joachim RINGLEBEN aus: ›In Einsamkeit mein Sprachgesell‹. Das Gebet als Thema der Dogmatik, in: ZThK 79 (1982), 230–248, hier: 232.

¹⁰ Siehe EBELING (s.o. Anm. 8), 412–415.

¹¹ Dazu Eva HARASTA, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005, 8f.; ferner Christoph J. AMOR, ›Asking makes a difference...‹. Das Bittgebet bei Thomas von Aquin in der neueren Diskussion, in: NZStH 50 (2008), 37–61, bes. 43.

¹² Siehe Doris HILLER, Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterium einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie, Neukirchen-Vluyn 1999, bes. 11f. – In diesen

gisch reduzieren, noch denke ich, dass sich die Funktionen des Gebets kontextinvariabel verhalten, was Differenzierungen erforderte, die ich weithin übergehen werde. Drittens schließlich konzentriere ich mich allein auf das Bittgebet, was mir als angreifbare Verengung bewusst ist, zumal Lobpreis, Dank, Klage und Bekenntnis mit Blick auf das biblische Zeugnis (von dem her diese heuristischen Gattungen zu schärfen wären)¹³ mindestens ebenso gewichtig sind.¹⁴ Ich wähle den Fokus auf das Gebet als Bitte aus rein argumentativen Gründen, sodass ich mich nirgends auf die These verpflichte, nach der dem Bittgebet ein theologischer Primat zukäme.

Worum aber geht es dann? Der Untertitel dieses Textes mag die Antwort zumindest andeuten: Sobald wir den metaphysischen Gott der ›Hinterwelt‹ verabschiedet haben, gleichzeitig aber zugestehen, dass ein mit der Glaubenspraxis wesentlich verbundenes Bittgebet an ein unverfügbares (personales) Gegenüber gerichtet ist, drängt sich die Frage auf, wie beides sinnvoll zu verbinden ist, wenn gilt:

- (1) Es gibt keinen christlichen Glauben ohne Gebet;
 - (2) Gebete sind nur sinnvoll, wenn es Gott als den (personal gedachten) Adressaten des Gebets gibt;
- ALSO: Der christliche Glaube setzt Gott als den (personal gedachten) Adressaten des Gebets voraus.

Auf diese schlüssige Folgerung kann auf zwei Weisen reagiert werden. Entweder bezweifelt man deren Gültigkeit, indem mindestens eine der Prämissen zurückgewiesen wird. Im vorliegenden Fall scheint sich dies nur für die zweite Voraussetzung anzubieten, sodass das Gebet von einem (personalen) Gegenüber abgekoppelt werden müsste. Oder aber man akzeptiert die recht weitgefasste Schlussfolgerung, indem einige der auch hier kritisierten Zugänge zum Bittgebet lediglich als problematische Konkretionen dieser rudimentären Grammatik des Gebets abgewiesen werden – einer Grammatik, die jedoch auf anderen Wegen deskriptiv angemessen und theologisch sensibel mit Leben gefüllt werden könnte. Ich werde diese defensivere Reaktion vorziehen.

Der Kern der vorliegenden Herausforderung wird nun darin bestehen, ein theologisch verantwortbares Verständnis von (2) vorzulegen; denn was im Kontext des Bittgebets unter dessen ›personal gedachtem Adressaten‹ zu verstehen wäre, wird zu oft ins Reich des Selbstverständlichen abgeschot-

Kontext gehört auch die Verbindung von Beten, Erkennen und Verstehen in Anselm von CANTERBURYs *Proslogion* (Zweisprachige Ausgabe, hrsg. von Robert THEIS, Stuttgart 2005, bes. Vorrede u. Kap. 1), die ganz zurecht von Karl BARTH in den Mittelpunkt der Analyse gestellt wurde: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms [1931], hrsg. von Eberhard JÜNGEL und Ingolf U. DALFERTH, Zürich (1981) ³2002, u.a. 16, 23.

¹³ So die Forderung von Eva HARASTA (s.o. Anm. 11), 17 u. 36.

¹⁴ Zu den Grundformen: Bernhard MUTSCHLER, Ein Reden des Herzens mit Gott. Martin Luther über das Gebet, in: NZSTh 49 (2007), 24–41, 24 u. 28.

ben. Eben dies zu tun, ist eines der Grundprobleme theologischer *metaphysica*, die Gott innerhalb eines (krypto)theistischen Personalismus zu einer von uns raumzeitlich getrennten Superperson wandeln oder in ihm eine uns epistemisch überfordernde Entität zu erkennen meinen. In gebetstheologischen Arbeiten ist diese Neigung leider besonders ausgeprägt. Doch der Theismus samt all seiner trinitätstheologischen und subjektivitätstheoretischen Derivate zeugt lediglich von einer konzeptuellen Imaginationslosigkeit, die wir uns nicht leisten können. Theologisch etwas ›sparsamer‹ zu sein, heißt aber nicht, sich alle Wege, von Gott als Person zu sprechen, verbaut zu haben – wie meine Grundthese andeuten mag: *Das Gebet kann nicht als eine Praxis verstanden werden, in der Gott als eine personal-anthropomorphe Instanz beeinflusst werden soll, sondern Gott ist die geistige Wirklichkeit, in der wir uns selbst und unsere ›Welt‹ in einem auf nichts anderes rückführbaren Sprach- und Bildhaushalt bittend, auch dankend, klagend, lobend und bekennd coram Deo verstehen.*

Diese These gilt es nun zu explizieren, was in zwei großen (und einigen kleineren) Schritten geschehen wird. Ich möchte exemplarisch vom klassisch-theistischen Zugang ausgehen, um nicht nur die dortige Behandlung des Bittgebets zu kritisieren, sondern zugleich die Art seiner aufschlussreichen Unzufriedenheit mit meist ›reduktionistisch‹ genannten Ansätzen zu skizzieren, wobei dann zwei nachtheistische Rettungsversuche vorgestellt werden, denen eine korrekturbedürftige, aber weiterführende Denkfigur zu entnehmen ist (erster Abschnitt). Darauf aufbauend werde ich ein ›entmythologisiertes‹ Gebetsverständnis entfalten, das die kritische Mitte zwischen metaphysischen Konfusionen und voreiligen Reduktionismen aufzufinden versucht, um zu klären, in welchem Sinn Gebete erhört werden, obgleich es doch geradezu unerhört ist, das Beten zu wagen (zweiter Abschnitt).

II. Zur Abtragung theistischer Phantasien

Im klassischen Theismus verdichtet sich die auch andernorts ausgeprägte Tendenz zum Personalismus. Dessen tiefreichende Verwirrung setzt dort ein, wo die zu differenzierenden Ebenen personaler Rede egalisiert werden: Es ist eines, den 23. Psalm zu beten, ein anderes, diese Gebetspraxis religionsphilosophisch zu kontemplieren, und wiederum ein anderes, sich theologisch vor dem Hintergrund der christlich gelebten und dogmatisch begleiteten Tradition auf sie zu besinnen. Wo diese Unterschiede übersehen werden, drängt sich sogleich die unglückliche Alternative zwischen einem personalistischen Gottesbild und den expliziten oder gar unausgesprochenen Weisen auf, den religiösen Glauben *de facto* zu verabschieden. Um diese verarmte Alternative zu unterlaufen, ist eine ›Abtragung der theistischen Phantasien‹ nötig. Vincent Brümmers Gebetstheologie wird uns dazu dienen, diese Phantasmen etwas näher zu beleuchten, nicht

jedoch um sie zu widerlegen, sondern um die ›intellektuelle Stimmung‹, in der das Gebet hier behandelt wird, kennen zu lernen. Dadurch gelangen wir zu den internen Schwierigkeiten eines theistisch verstandenen Gebets, die uns trotz aller hier anzutreffenden Konfusionen für die Rückgewinnung der genannten Ebenen personaler Rede von Nutzen sein werden.

II.1. Vincent Brümmer über das Gebet und Gottes Handel

Der niederländische Religionsphilosoph Vincent Brümmer lässt keinen Zweifel aufkommen: Soll sinnvoll von einem Gebet als Bitte die Rede sein, ist Gott als gebetene Person, d.h. als kausal wirksames, souverän handelndes Wesen notwendig mitgesetzt:

»Es ist offensichtlich, daß die Praxis des Bittgebets einen personalen Gott voraussetzt, der frei wählen kann, bestimmte Dinge zu tun, auch wenn er die Fähigkeit hätte, anders zu handeln. [...] Im Licht dieser Analyse wird noch einmal klar, daß die Praxis des Bittgebets ein *personales* Gottesverständnis voraussetzt. Wie menschliche Personen wird Gott als eine rational handelnde Person verstanden.«¹⁵

Für Autoren wie Brümmer ist es ausgemacht, dass etwa vom 23. Psalm, der sich in der Metapher des Hirten fraglos einer personalen Redeweise bedient, ungebrochen auf einen religionsphilosophisch wie theologisch legitimierten Personalismus zu schließen ist.¹⁶ Doch Brümmer ist umsichtig genug, um die herausziehenden Schwierigkeiten seiner Sicht zumindest anzupacken. Ich möchte zwei Problemkomplexe unterscheiden, obgleich die Lösungsversuche für sie schließlich konvergieren. Zum einen handelt es sich um eine *begriffliche Kollision* innerhalb dessen, was man die theistische Lehre von den Eigenschaften Gottes nennen könnte: Wie soll Gottes Apathie, Aseität und Unveränderlichkeit mit der im Gebet vorausgesetzten Empathie, seinem Wesen *pro nobis* und seiner zumindest partiellen Beeinflussbarkeit verbunden werden? Hier handelt es sich um eine argumentative Untiefe, die zuvor von Eleonore Stump auf den Punkt gebracht worden ist und von Brümmer aufgenommen wird (vgl. 49); denn Fragen der folgende Art drängen sich gerade aus der Sicht des Theisten auf:

¹⁵ Vincent BRÜMMER, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung. Übersetzt aus dem Englischen von Christoph SCHWÖBEL, Marburg 1985, 33f.; ferner vgl. 6, 14, 39, 47, 87; einfache Seitenangaben in Klammern beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts II.1. auf dieses Buch.

¹⁶ Auch nach Ernst TUGENDHAT erscheint es »sinnwidrig«, »zu einer nicht-personalen Instanz zu beten«, so in Anthropologie statt Metaphysik, München 2007, 196; vgl. ferner Eilert HERMS, Was geschieht, wenn Christen beten?, in: DERS., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 517–531, bes. 521; Mary WHITON CALKINS, The Nature of Prayer, in: The Harvard Theological Review 4 (1911), 489–500, die formuliert: »Prayer is the intercourse of the human spirit with a reality, or being, realized as greater-than-human and either conceived or treated as personal.« (ebd., 489).

- Kann ein Gebet ohne eine Veränderung Gottes gedacht werden?
- Worum kann man Gott überhaupt bitten und was tut er, wenn die eine Bitte mit einer anderen in Konflikt gerät?
- Wenn im Bittgebet etwas erbeten wird, das die Welt ›besser‹ macht, würde es Gott nicht auch tun, wenn es das Gebet nicht gegeben hätte? (vgl. 55)¹⁷

Um diesen nur konsequenten Fragen Herr zu werden, treibt der theistische Erfindungsreichtum seltsame Blüten: Gott sei in der Häufigkeit seiner Interventionen eingeschränkt; er handle gemäß einer »Ermessensfürsorge«; Gott unterstütze eher diejenigen, die für die Realisierung seiner Vorhaben relevanter seien – etc.¹⁸ Nicht ganz so krude, doch argumentativ zu ähnlichen Verirrungen gezwungen präsentiert sich Brümmer angesichts der skizzierten Aporien (vgl. 36f., 39f., 45), ohne zu bedenken, was die theologische Kritik zu dieser Einordnung des Gebets in das Schema der Kausalität zu sagen hatte – dass dies nämlich »schlechte Hermeneutik« sei, die im Willen menschlicher Einwirkung Gott nicht Gott sein lassen kann.¹⁹

Zum anderen stellt sich für Brümmer die Schwierigkeit, *Gottes Handeln als Intervention* in den nicht determinierten Lauf der Welt verständlich zu machen (vgl. 35, 62). Ging es also zunächst um den individuellen Bezug der menschlichen Bitte zum göttlichen Adressaten, so geht es nun um den kosmologischen Bezug Gottes zur Schöpfung; hier drängen sich andere Fragen auf:

- Wie ist Gottes Intervention in der Welt zu verstehen?
- Kommt es zur (permanenten) Verletzung der Naturgesetze? (vgl. 60)
- Schließt Gottes (gesetzmäßiges) Handeln eine Kooperation mit den Menschen gegebenenfalls ein? (vgl. 58, 66)

Ich werde nun nicht versuchen, diese Fragen zu beantworten oder die Art, das Problem so zu formulieren, unmittelbar anzugreifen. An dem von Brümmer gewählten Ansatz interessiert mich für unseren Gedankengang allein die Region, in der er sich nach Lösungen umsieht.

¹⁷ Vgl. Eleonore STUMP, *Petitionary Prayer*, in: *Philosophy of Religion: The Big Questions*, ed. by Eleonore STUMP and Michael J. MURRAY, Oxford/Malden, MA 1999, 353–366, 357; dieser Text liegt in unterschiedlichen Bearbeitungen vor, auf deren Dissonanzen ich hier nicht eingehe.

¹⁸ So bei Christoph J. AMOR nachzulesen, der die Positionen von Eleonore Stump und Keith Ward zustimmend wiedergibt: ›Asking makes a difference...‹, bes. 44 und 47 (zu Stump) sowie 51 und 53f. (zu Ward); vgl. ferner DERS., ›Bittet, und ihr werdet empfangen‹. Das Bittgebet in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte, in: *FZPhTh* 56 (2009) 1, 228–256, bes. 232–242 (wiederum zu Stump).

¹⁹ So der Lutheraner EBELING (s.o. Anm. 8), 411 u. 409. Auf ähnlicher Linie spricht Sigmund FREUD von der animistischen »Zauberkräft des Gebets« (Totem und Tabu, in: *Gesammelte Werke* IX, Frankfurt a.M. 1999, 105).

Brümmer versucht, die beiden geschilderten Probleme – das des individuellen Bezugs und das der kosmologischen Dimension der Gebete – mit Hilfe der sog. *Theorie der doppelten Täterschaft* zu parieren.²⁰ Diese Theorie trägt er jedoch in einer bestimmten Lesart vor, die wie folgt summiert wird:

»Gott verwirklicht seinen Willen durch die Handlungen von menschlichen Tätern, indem er a) ihre faktischen Umstände so arrangiert, daß sie befähigt werden zu tun, was er will [...], und indem er sie b) durch seinen Geist inspiriert, damit sie *motiviert* sind, seinen Willen zu tun.« (64f.; Herv. im Orig.)

Gott bedient sich demnach des Menschen als indirekte Ursache, womit die Mitte zwischen zwei zu vermeidenden Extremen aufgefunden werden soll: Einerseits kollidiert Gottes Handeln nicht mit den Naturgesetzen, weil er durch ›humane‹ Zweitursachen handelt (vgl. 56, 59; *creatio prima* als Ausnahme); andererseits bleibt die Freiheit und Verantwortung des Menschen erhalten, sofern es diesem obliegt, zu verwirklichen, was von der göttlichen Erstursache beabsichtigt war (vgl. 66). Brümmer muss zugestehen, dass mit dieser Form der *cooperatio* Gottes eigene Freiheit limitiert ist, aber lediglich als in Freiheit gewählte Suspension seiner Freiheit (vgl. 66f.), die ein größeres Gut – das gottgewollte freie Handeln des Menschen – nicht nur ermögliche, sondern befördere.²¹

II.2. Zwei nach-theistische Rettungsversuch

Ohne substanzielle Zusätze beantwortet die Theorie der doppelten Täterschaft kaum alle sechs gestellten Fragen. Aber in dieser Denkfigur deutet sich immerhin ein Weg an, auf welchem einerseits Gottes Handeln am und für den Menschen festgehalten werden kann, ohne andererseits dieses Handeln in Magie und Zauberei abgleiten zu lassen. Daher knüpfen auch theologische Überlegungen zum Gebet explizit an Brümmer an, obgleich die Akzente recht divergent ausfallen. Dabei habe ich vor allem zwei neuere deutschsprachige Ansätze im Blick: Wilfried Härle bewegt sich noch ganz in dem von Brümmer abgesteckten Rahmen, wobei er dessen Lesart der *double agency* auf weiterführende Weise revidiert. Christiane Tietz hingegen verabschiedet die theistischen Vorgaben, gelangt jedoch zu Beobachtungen, die sich mit der ›doppelten Täterschaft‹ verbinden lassen. Während

²⁰ Die Theorie der *double agency* geht auf Austin FARRER zurück (vgl. bes. Faith and Speculation, London 1967). Siehe dazu Vincent BRÜMMER, Farrer, Wiles and the Causal Joint, in: DERS., Brümmer on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent Brümmer, Aldershot/Burlington 2006, 283–294.

²¹ Unverkennbar ist die Parallele zur ebenfalls im Theismus entstandenen free-will-defence; dazu Alvin PLANTINGA, The Free Will Defence, in: Max BLACK (Hg.), Philosophy in America, Ithaca 1965, 204–220. Dem ganz entsprechend geht Brümmer mit der Theodizee-Problematik um; siehe: DERS. (s.o. Anm. 15), 87–90, 93.

Härle allerdings das Gebet von der Souveränität Gottes aus beschreibt und sich vorwiegend eines handlungstheoretischen Vokabulars bedient, zieht es Tietz vor, das Gebet von der auf Jesus Christus gerichteten Bitte her zu verstehen, was schließlich in eine hermeneutische Terminologie mündet. Beide Zugänge ergänzen sich und werden sich dadurch als hilfreich erweisen.

Härles Text gewinnt seine Prägnanz durch eine korrigierende Erörterung des Brümmerschen Zugangs.²² Deutlicher, als es dort der Fall ist, arbeitet Härle heraus, dass die Gebetspraxis keineswegs als Vehikel verstanden werden kann, um Gottes »ewigen Ratschluss« zu beeinflussen; denn dies mündete in nichts als Aberglauben.²³ Zudem sei bei Brümmer das Gebet als fundamental asymmetrischer Modus des Zusammenseins Gottes mit den Menschen zu kurz gekommen; Gott werde als »*schlechthin überlegene Instanz*« angerufen, die jedoch sehr wohl als »*personales Gegenüber*« samt den traditionellen Vollkommenheitsprädikaten zu verstehen sei.²⁴ Nach diesen Klärungen legt Härle drei an Brümmer anschließende Kriterien vor, die die folgende Form annehmen:

- (i) Im Gebet wird um etwas gebeten, das ohne das Gebet nicht geschehen wäre;
- (ii) Das im Gebet von Gott Erhoffte ist allein dessen Werk, nicht das des Menschen;
- (iii) Das Gebet stellt keine Einwirkung auf das Handeln Gottes dar.²⁵

Die Herausforderung besteht nun darin, insbesondere die Kriterien (i) und (iii) miteinander kompatibel zu gestalten; dazu Härle:

Dies sei »möglich, wenn man das Bittgebet selbst nicht nur als Ausdruck und Mitteilung Gott gegenüber versteht, sondern zugleich als das [...] *Mittel, durch das Gottes Handeln den Menschen erreicht und in ihm zur Wirkung kommt.* [...] Das Gebet bewirkt nicht, daß Gott das Erbetene gibt, sondern im Gebet *empfängt* der Mensch das, was Gott ihm geben will. Umgekehrt gilt jedoch: Die *Unterlassung* des Gebets *verhindert*, daß Gott dem Menschen das Verheißene gibt, weil der Mensch *nicht empfängt*, was Gott ihm geben will.«²⁶

Härles Vorschlag besteht im Kern aus zwei Elementen: zum einen aus der Bestimmung des Bittgebets als (exklusiver) Modus des Empfangens von Gottes ewiger Verheißung, sodass Bitten und Empfangen dann identisch sind, wenn Gott es will;²⁷ zum anderen aus einer (im Übrigen von Härle unausgesprochenen) Konzentration der überhaupt möglichen Inhalte, die

²² Wilfried HÄRLE, Den Mantel weit ausbreiten. Theologische Überlegungen zum Gebet, in: NZStH 33 (1991), 231–247 (wieder abgedruckt in: DERS., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin/New York 2008, 286–305).

²³ Vgl. ebd., 239; ferner Dewi Z. PHILLIPS, The Concept of Prayer, London 1965, 117f. u. 120.

²⁴ HÄRLE (s.o. Anm. 22), 233 u. 236; vgl. ebd., 237 mit Anm. 9.

²⁵ Vgl. ebd., 239 und die Präzisierungen dieser Kriterien ebd., 241.

²⁶ Ebd., 240 u. 242; mit einigen Auslassungen zitiert; alle Herv. im Orig.

²⁷ Vgl. ebd., 241.

eine an Gott gerichtete Bitte haben kann. »Gott lässt bitten«²⁸ – aber er lässt *sich* nicht um dies oder jenes, sondern nur um Bestimmtes bitten, nämlich um das, was unabhängig von jeder menschlichen Bitte schon als Heilshandeln zugunsten des Menschen beschlossen ist und im Gebet angenommen wird.²⁹ Im Gebet vollzieht sich also etwas *am Menschen*, was ohne das Gebet (oder ›außerhalb‹ der Gebetspraxis) nicht geschehen würde (mit [i]); das Erbetene geht ganz auf Gottes Handeln zurück, sowohl in der Hervorbringung der Gabe als auch in dessen Empfang (mit [ii]); das Erbetene ändert Gottes ewigen Ratschluss nicht, denn es hat schon immer bestanden und wird je und je neu *im* Glauben und *mit* dem Gebet empfangen (mit [iii]).

Christiane Tietz hingegen wechselt die Perspektive und legt einen christologisch gefärbten Zugang zum Gebet vor, der mit den von Brümmer und Härle geteilten Prämissen bricht, insofern sie erstens nicht primär vom *Empfangen* der Bitte, sondern von der *Bitte* um das Empfangen ausgeht und zweitens das noch von Kant und Schleiermacher angesetzte Unveränderlichkeitsaxiom verabschiedet, sodass nun gilt: Gott erhört das Gebet und lässt sich als Erhörer bewegen.³⁰ Rein formal betrachtet bedient sich jedoch auch Tietz des Härleschen Gedankens, wenn sie festhält, dass unsere »fundamentalen Bitten« um das Angenommensein durch Gott in Jesus Christus *schon erhört* seien, sodass das Gebet selbst zur Vergegenwärtigung des längst für den Menschen Entschiedenen überzugehen scheint.³¹ Dass Gebete tatsächlich *erhört werden*, besagt dann, dass sie schon immer *erhört sind*; Härle wird dem kaum widersprechen; die Gemeinsamkeiten reichen jedoch weiter. Auch Tietz schärft ein, dass Gebete nicht abergläubische Einwirkungsversuche auf Gott darstellen; und auch sie zeigt sich überzeugt, dass Gebete an einen »persönliche[n] Gott« adressiert seien und nicht an ein abstraktes Prinzip.³² Der Vergleich zu Härle ließe sich also dahingehend summieren, dass Tietz dessen Kriterien vordergründig kritisiert, *de facto* aber alle drei unterschreibt: Zwar hält sie sich in Bezug auf (i) zurück, wird aber (ii) nicht widersprechen wollen, während sie Verschie-

²⁸ Eberhard JÜNGEL, Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie, in: DERS., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 179–188, hier: 188.

²⁹ Diese Sicht könnte sich auch auf Karl BARTH berufen; siehe etwa KD III/3, 310; die Hintergründe dieses Ansatzes, der die Ewigkeit Gottes und seine Affizierbarkeit zusammenzudenken suchte, reichen freilich weit zurück; daran erinnert etwa Sven GROSSE, Theodizee im Bittgebet. Melancthons Position zum Theodizeeproblem, in: NZStH 46 (2004), 149–167, bes. 152.

³⁰ Christiane TIETZ, Was heißt: Gott erhört Gebet?, in: ZThK 106 (2009), 327–344, bes. 336f.; wenn noch von Gottes Unveränderlichkeit die Rede sein könne, dann nur in modaler Näherbestimmung von Gottes heilvollem Handeln, also als unveränderliche Treue und Barmherzigkeit Gottes; vgl. ebd., 337.

³¹ Vgl. ebd., 338. Die Frage ist natürlich, wie sich diese fundamentale Bitte von weniger fundamentalen unterscheidet und wie eine solche Hierarchisierung der Bitten etabliert werden soll.

³² Vgl. ebd., 334, 341.

bungen in (iii) vornehmen möchte; der Term ›Einwirkung‹ wird umgangen und durch ›sich bewegen lassen‹ ersetzt, wobei die Erhörung der Bitte christologisch überboten wird, sofern Gott in Jesus Christus – dem exemplarisch Bittenden – alle ›wesentlichen‹ Bitten des Menschen schon bekannt sind.³³

Tietzens Grundanliegen besteht folglich darin, die Dimension des durch das Gebet berührten Gottes (und eben nicht nur die Veränderung auf Seiten des Beters) mit zu bedenken; dies gilt es festzuhalten. Dennoch ist ihr Text aus einem anderen Grund interessant. Dies zeigt sich in der Weise, wie sie die Wahrnehmung des betenden Menschen und deren radikale Verschiebung im Gebet einzufangen versucht. Gegen Ende ihres Aufsatzes heißt es:

»Der Satz ›Gott hat mein Gebet erhört‹ beschreibt eine Veränderung auf der Ebene des Wahrnehmens des Menschen. Es verschiebt sich etwas in der Situationshermeneutik des Menschen, der nun im Glauben Gottes Fürsorge sehen kann.«³⁴

Sofern dem Glauben eine erkenntnistheoretische Komponente zukommt und der Glaubende *alles* anders sieht als der Nicht- und Ungläubige, alles anders zu *sehen* jedoch bedeutet, alles anders zu *verstehen*, geht der epistemische Aspekt in einen hermeneutischen über.³⁵ Wer betet, versteht die ihn umgebende Welt, seine Mitmenschen und sich selbst ›ganz anders‹ – und zwar in einem neuen und nicht alt werdenden Horizont: *coram Deo*. Der betende Mensch sieht nicht Anderes, sondern anders – gleichsam alles unter einer *doppelten Täterschaft*.

II.3. *Theismus als intellektuelle (Miss)Stimmung*

Ich habe eine ›Abtragung theistischer Phantasien‹ angekündigt. Abtragungen sind nötig, wo ›zu dick aufgetragen‹ wurde; sie sind jedoch etwas anders als Zerstörungen, sodass Raum bleibt für den Erhalt der jeweiligen *particula veri*. Welche wäre das im vorliegenden Fall? Eine ›Denkfigur‹ ist uns in der Sichtung der drei Gebetstheologien zugespielt worden, die jedoch verschieden akzentuiert worden ist, sodass der theistisch-personalistische Rahmen, in dem die an Gott gerichtete Bitte traditionell verhandelt wird, nach und nach verlassen wird, ohne sich ihm ganz entledigen zu können. Diese Ambivalenz aber gilt es, zugleich wertzuschätzen und zu therapieren.

³³ Vgl. ebd., 342.

³⁴ Vgl. ebd.; ähnlich 341.

³⁵ Auf Doris HILLERS Anliegen, diese Erkenntnisfunktion des Gebets hervorzuheben, hatte ich bereits verwiesen (s. Anm. 12; Konkretes Erkennen, bes. Teil IV). Zum Hintergrund ist immer noch lesenswert: Rudolf BULTMANN, Art. »pistis«, in: ThWNT VII, 174–182 u. 197–230, bes. 229f. Die Wendung, wonach der Glaubende alles anders verstehen müsse, stammt von Sören KIERKEGAARD, *Der Liebe Tun*. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden, Düsseldorf/Köln 1966, 54.

Zunächst zur *Wertschätzung*: Vincent Brümmer thematisiert die Theorie der doppelten Täterschaft von Gott und Mensch ganz buchstäblich im Sinne zusammenarbeitender Subjekte; Härle hingegen zieht in die Beziehung des Menschen zu Gott eine unauflösliche Asymmetrie ein, die sich auf die *double agency* überträgt; Tietz – ohne für diese Figur explizit Verwendung zu finden – vollzieht eine Umstellung von der Täterschaft als Handlung hin zur Täterschaft als Verstehen. In allen drei Fällen haben wir es mit Dualen zu tun, die jedoch ganz differente Formen annehmen. Schematischer ausgedrückt ließe sich das Argumentationsgefälle wie folgt zusammenfassen:

- Vincent Brümmer: handlungstheoretische Interpretation – Dual der Täter: Leitdifferenz: Gott / Mensch;
- Wilfried Härle: mediale Interpretation – Dual der Sendung: Leitdifferenz: Bitten / Empfangen;
- Christiane Tietz: hermeneutische Interpretation – Dual der Perspektiven; Leitdifferenz: Verstehen coram Deo / coram mundo.

An diesem Gefälle möchte ich weiterarbeiten; doch dafür ist zunächst die erwähnte *therapeutische Notiz* erforderlich: Es ist eine Binsenweisheit, dass der Rahmen, in dem die Phänomene verhandelt werden, das, was als ›Phänomen‹ angesprochen wird, nicht unberührt lässt. Dies ergeht dem Theismus nicht anders; auch er bestimmt als gebetstheologische Rahmenhandlung, was auf die Agenda gesetzt wird. Die theistischen *blind spots* scheinen aber entschuldbar, weil die Probleme, mit denen andere Zugänge zum Gebet konfrontiert sind, vermeintlich noch umfänglicher seien – so stellt es jedenfalls ein Theist wie Brümmer dar. Gegenüber Kierkegaard hält er entsprechend fest, es sei zwar richtig, dass die dogmatische Tradition das Gebet stets auch als Transformation des Beters angesehen und dem Gebet selbst eine meditative Funktion eingeräumt habe; doch das sei nicht alles.³⁶ Insbesondere das Bittgebet setze einen personalen Adressaten voraus, sodass die Verneinung dieser Prämisse einem Verstoß gegen ›die‹ Grammatik des Gebets gliche und dieses – entgegen der Binnenperspektive der Betenden – zu einen bloßen selbstbezüglichen Äußerungsgeschehen degradiere, das meist mit einer resignativ-stoischen Haltung einhergehe, da von Gott nichts mehr erhofft werden könne.³⁷

Das ist der klassische Reduktionismusvorwurf, der sich auf eine theologische Angst des ›zu wenig‹ und eine religionsphilosophische Unzufriedenheit gegenüber dem nicht ›Robusten‹ zurückführen lässt: Wenn sich Gott nicht in einem quasi-physikalischen Sinn »out there« befinde, stelle sich mit Notwendigkeit die Verflüchtigung des Gebets zu einem psychologi-

³⁶ Vgl. BRÜMMER (s.o. Anm. 15), 10, 12f., 25.

³⁷ Vgl. ebd., 22f. Ganz entsprechend verläuft die Kritik an Dorothee Sölles Arbeiten zum Gebet; ein Beispiel dafür ist Susi HAUSAMMANN, Atheistisch zu Gott beten? Eine Auseinandersetzung mit D. Sölle, in: EvTh 31 (1971), 414–436.

schen Datum ein.³⁸ Brümmer argumentiert explizit auf diese Weise, und ich befürchte, dass Härle, aber auch Tietz diesem Vorwurf im Kern und aus denselben Gründen zustimmen werden. D.h. nun nicht, dass sich beide nicht von der theistischen Rede von Gott als ›personalem Gegenüber‹ abzugrenzen versuchten. Aber sie tun dies nicht konsequent genug, sodass die skizzierten Akzentverschiebungen hinsichtlich der Doktrin von Gottes Unveränderlichkeit oder der Kritik an der ehemals angesetzten Substanzmetaphysik zugunsten relationaler Muster zwar begrüßenswert sind, am Ende aber weit eher einer Kosmetik an dem gleichen, was sich durch alle Metamorphosen durchhält: dem *Denken Gottes als Akteur*.

Nun mag deutlicher werden, warum ich mich so sehr an der ›Stimmung‹ des Theismus abarbeite; denn man muss kein Theist sein, ja man kann sich sogar als ausgesprochener Theismusgegner präsentieren und dennoch an der angeblich abgelehnten Tradition weiterhin partizipieren. Die aus dieser Richtung vorgetragene Aporie, wonach wir uns zwischen Gott als Handlungssubjekt und der sonst drohenden Entleerung der gesamten Gebetspraxis unbedingt zu entscheiden hätten, zeugt nur von der eingangs beklagten »Imaginationslosigkeit«. Brümmer, Härle und Tietz, leider auch Ebeling konfrontieren uns je auf ihre Weise mit dieser tiefreichenden und doch unglücklichen Bivalenz. Wenn Ebelings eigenes Diktum, nach dem ›Gott‹ keine »religiöse Zutat zur Welt«³⁹ benennt, tatsächlich ernst genommen wird, indem die bei Tietz angelegte hermeneutische Umstellung vom *betenden Handeln mit Gott* zum *betenden Verstehen durch Gott* vollzogen wird, lichtet sich der Freiraum für ein ›nachmetaphysisches Gottesbild‹, ohne das Wagnis des Betens zur Illusion des Gebets werden zu lassen.

III. Zwischenspiel: Revision der Kriterien

Ich möchte das bislang Entwickelte zusammenfassen, indem die obigen Kriterien von Wilfried Härle für eine verantwortliche Lehre vom Bittgebet konkretisiert und erweitert werden. Damit zeichnet sich ein neuer Rahmen ab, innerhalb dessen sich der dann folgende gebetstheologische Zugang bewegen wird:

- (i) Es ist zu trennen zwischen der *personalen* Redeweise von Gott und den *personalistischen* Konzeptionen vom ›Wesen‹ Gottes in Religionsphilosophie und Theologie (gegen Brümmer);
- (ii) Der Gottesbegriff ist aus den Kontexten zu gewinnen, in denen der Glaube an Gott konkret wird; das Gebet gehört zu diesen Kontexten, sodass sich eine Dialektik zwischen ›Gott‹ und ›Gebet‹ ergibt (mit Ebeling);

³⁸ Dazu PHILLIPS (s.o. Anm. 23), 57.

³⁹ Gerhard EBELING, Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater, Tübingen 1963, 91.

- (iii) Daraus folgt ein nicht-personalistischer (also nicht-theistischer und insofern nachmetaphysischer) Gottesbegriff;
- (iv) Die überhaupt möglichen Inhalte einer an Gott adressierten Bitte müssen präzisiert werden: Es kann nicht um die Bitte zum Erhalt von *irgendetwas* gehen, sondern um die nur an Gott adressierbare Bitte, *sich selbst* neu zu erhalten (in Anlehnung an Tietz);
- (v) Im Gebet wird um etwas gebeten, das ohne das Gebet nicht geschehen wäre; das Gebet ist aber nicht der einzige Weg zu dessen Erhalt (in Anlehnung an Härle);
- (vi) Das im Gebet von Gott Erhoffte ist allein Gottes Werk, nicht das des Menschen; d.h. jedoch nicht, dass Gott miraculös in den Weltenlauf einwirkt, sondern dass der an ihn Glaubende alles unter einer doppelten Täterschaft (*coram Deo/coram mundo*) versteht;
- (vii) Umgekehrt stellt das Gebet keine Einwirkung auf das Handeln Gottes dar; doch das Gebet besitzt auch eine Bedeutung für Gott (mit Tietz).

IV. Entmythologisiertes Gebet – ein Entwurf

Der Theismus samt all seiner verzweigten Derivate hat das Bittgebet zu einer »Magie des Einwirkens«⁴⁰ gewandelt. Das Gebet verkommt damit zu einem Relikt unmittelbaren Verhaltens gegenüber einem Gott der doppelten Beeinflussung.⁴¹ Dieser Mythos muss zugunsten des Gebets entmythologisiert werden, und zwar durchaus im Sinne von Bultmanns Grundbestimmung, wonach Mythen das Unverfügbare ins Handhabbare wandeln, mithin das Transzendente verobjektivieren.⁴² Auch im vorliegenden Fall geht es keineswegs um die *Eliminierung*, sondern die *Interpretation* des Mythos,⁴³ wobei kaum eine »eigentliche Intention«,⁴⁴ wohl aber eine »eigentlichere Absicht« des Gebets *nach* allen Mythen aufzufinden ist.

Dem derart entmythologisierten Gebet entspricht ein nachmetaphysischer Gottesbegriff, wobei die anvisierte Dialektik von »Gott« und »Gebet« dafür sorgt, dass am Ende beide Attribute austauschbar werden. Bevor es

⁴⁰ Jean-Luc NANCY, »Entmythologisiertes Gebet«, in: DERS., Dekonstruktion des Christentums. Aus dem Französischen von Esther von der Osten, Zürich/Berlin 2008, 221–235, hier: 221. Die Rede vom entmythologisierten Gebet findet sich auch bei BRÜMMER, allerdings um dessen Unmöglichkeit festzuhalten (s.o. Anm. 15, 28).

⁴¹ So Dorothee SÖLLE, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, Stuttgart 1965, 146.

⁴² Vgl. Rudolf BULTMANN, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I, hrsg. von Hans Werner BARTSCH, Hamburg 1951, 15–48, bes. 22f.

⁴³ Vgl. ebd., 24.

⁴⁴ Rudolf BULTMANN, Zum Problem der Entmythologisierung (1963), in: DERS., Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, 128–137, hier: 134.

dazu kommt, sind einige Schritte zurückzulegen, um zumindest im Entwurf zu verdeutlichen, dass das ›Gebet ohne Mythos‹ nicht als Oxymoron erscheinen muss. Zunächst sind dafür formale Aspekte im Umgang mit dem Gottesbegriff vorzustellen (IV.1.); dann wird eines der Grundanliegen der Hermeneutischen Theologie aufgenommen, indem das *Sprachereignis Gott* als das Gegenüber des Gebets verstanden wird (IV.2.), um mit einer Antwort auf die Titelfrage zu schließen, ob also Gebete nicht unerhört sind und bleiben (IV.3.).

IV.1. *Drei nachmetaphysische Zutaten*

Zuerst möchte ich zum Zusammenhang von Gebet, Glaube und Gott drei Voraussetzungen knapp erörtern, die nach und nach mit Leben gefüllt werden.

Gegen das Zweistufendenken: Es mag plausibel erscheinen, sich zunächst auf Gottes Existenz zu besinnen und sich dann den Folgefragen zu widmen, zuerst also zu klären, *ob* Gott existiert, und danach zu erhellen, *wie* dieser Gott auf uns bezogen ist. Doch bringt diese Zweistufigkeit Probleme mit sich, weil mit ihr bereits unter der Hand eine folgenreiche Vorentscheidung getroffen ist. Einer der engagiertesten Kritiker dieser auch von Vincent Brümmer geteilten Denkweise ist der ›Wittgensteinianer‹ Dewi Z. Phillips,⁴⁵ der die hiesige Gefahr bündig umschreibt:

»To construe the philosophical problem concerning prayer as the problem of finding out whether the believer is speaking to someone when he prays, is to make the distinction between talking to God, and believing that there is a God to talk to [...]. The meaning of prayer must then await the outcome of the attempt to verify the existence of God. [...] There is a danger here of equating divine reality with the finite existence of *this* or *that* particular object; a failure to see that God is divinely real.«⁴⁶

Phillips macht in dieser Passage auf ein Problem aufmerksam, welches schon Ebeling – ich hatte es eingangs erwähnt – dazu veranlasst hat, das Gebet zum »hermeneutischen Schlüssel« der Gotteslehre überhaupt zu promovieren. Worum es beiden Autoren geht, ist, den für den christlichen Glauben so entscheidenden Zusammenhang von Gott *a se* und Gott *pro nobis* nicht zu kappen, weshalb auf methodischer Ebene die Kontexte, in denen von Gott die Rede ist, stets solche sind, in denen Gott – wie insbesondere im Gebet – immer schon auf den Menschen bezogen ist.⁴⁷

⁴⁵ Zu Dewi Z. Phillips siehe: Hartmut VON SASS, Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein, Tübingen 2010; The Contemplative Spirit. Dewi Z. Phillips on Religion and the Limits of Philosophy. Ed. by Ingolf U. DALFERTH and Hartmut VON SASS, Tübingen 2010.

⁴⁶ PHILLIPS (s.o. Anm. 23), 38.

⁴⁷ Vgl. auch Johannes FISCHER, Behaupten oder Bezeugen. Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott, in: ZThK 87 (1990), 224–244, bes. 228f.

Zum Handeln Gottes: Das Votum Phillips' geht jedoch über das rein Methodische hinaus. Zu beachten ist der im zitierten Text recht lautlos vollzogene Übergang von Gottes »divine reality« zur Wendung, nach der Gott »divinely real« sei. Somit ist »Gott« nicht der (Eigen)Name für einen »hinter« den Phänomenen existierenden Träger, dem bestimmte Attribute, etwa das der »Göttlichkeit«, zugeordnet werden, sondern Gott *ist* göttlich! Phillips gibt ein schönes Beispiel, um dies grammatisch zu erhellen:

»It is a misunderstanding to try to get ›behind‹ grace to God, since ›grace‹ is a synonym for ›God‹. As with ›generosity is good‹, so with ›the grace of God‹ we are not attributing a predicate to an indefinable subject. We are being given a rule for one use of ›good‹ and ›God‹, respectively. God's reality and God's divinity, that is, his grace and love, come to the same thing. God is not ›real‹ in any other sense.«⁴⁸

Die grammatische Umstellung vom Attributiv-Adjektivischen zum Adverbial-Modalen führt zu einer *Umkodierung der Phänomene*; denn nun bezeichnet »Gott« tatsächlich keine »religiöse Zutat« mehr zur ohnehin bestehenden Reihe von Entitäten, sondern Gott lässt uns die Welt ganz anders und ganz neu sehen: nicht nur als kausalen Naturzusammenhang, sondern zugleich als geschenkte Schöpfung. Die Welt allerdings so sehen zu können, in ihr also *mehr* zu sehen, als sie selbst von sich sehen lässt, verdankt sich – für den Glaubenden – einem allein von Gott zugespielten Horizontwechsel. Das Handeln Gottes wäre demnach nicht als *additive Intervention*, sondern als *modale Inversion* zu verstehen – oder mit Tietz: als fundamental neue »Situationshermeneutik«.

Modalisierter Glaubensbegriff: Wird von »Liebe« und »Gnade« in Bezug auf Gott nicht mehr attributiv Gebrauch gemacht, sondern modal, Gott aber mit dieser Liebe und Gnade identifiziert (I Joh 4,16), dann zeigt sich Gott *an* den Phänomenen, nicht mehr *jenseits* dieser oder *hinter* ihnen. Dies überträgt sich auf den Begriff des Glaubens: Der Glaube distanziert sich von dieser Welt, gerade indem er auf sie immer neu eingeht – er sucht also nicht eine »zweite« Welt hinter der, in der wir gemeinsam leben, sondern in dieser gemeinsam geteilten Welt sieht der Glaubende gegenüber den verfügbaren Wirklichkeiten neue unverfügbare Möglichkeiten. Daher glaubt der Glaubende nicht an anderenfalls geleugnete Sachverhalte (Glaube an...; *material*), sondern der Glaubende vollzieht sein Leben im Glauben (glaubend; *modal*); oder vorsichtiger: Nur als *modal* verstandener Glaube ist dieser auch *materialiter* zu verstehen.

Alles unter dem Vorzeichen »Gott« sehen zu können, was aus der Innenperspektive des Glaubens ein Müssen sein wird, und zugleich *Alles* auch unter dem Vorzeichen der Natur sehen zu können, was aus der Dis-

⁴⁸ Dewi Z. PHILLIPS, Wittgensteinianism. Logic, Reality, and God, in: William J. WAINWRIGHT (Hg.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Oxford 2005, 447–471, hier: 461; vgl. ferner DERS., The Problem of Evil and The Problem of God, London 2004, 190.

tanz zum Glauben ein Sollen sein wird, weist den Weg zurück zur Theorie der doppelten Täterschaft: Nicht zwei kooperierende Handlungssubjekte sind hier am Werk, sondern die ›Totalität‹ wird in zwei inkommensurablen (nicht: inkompatiblen) Horizonten gesehen – *coram Deo* und *coram mundo*.

IV.2. *Gott: Gegenstand / Gegen-Stand*

Der Glaube an Gott geht also aufs Ganze.⁴⁹ Das hat Auswirkungen für eine Theologie des Gebets, drängt sich doch nach diesen drei ›Zutaten‹ in verschärfter Weise die Frage auf, wie ein für das Gebet wesentliches Gegenüber zu denken sei. Wie kann Gott der *Gegen-Stand* des Gebets sein, ohne dessen *Gegenstand* zu werden? Dies ist kein bloßes Wortspiel, gilt doch für das Phänomen der ›Gegenständlichkeit‹, dass dessen Manifestation »kein beliebiges Ding [ist], sondern etwas, *sofern es gegenüber* ist. Ein Gegenstand ist etwas, im Gegen-Stand.«⁵⁰ Worauf diese ›weiche‹ Lesart des Gegenständlichen nun in besonderer Weise zutrifft, ist die Sprache; auch sie bleibt wider- und gegenständig, indem sie sich bei allem Sprachgewinn immer wieder entzieht. Sie ist uns gegenüber, ohne pures Objekt zu werden, und Gott – nicht nur ›Gott‹ – ist eines ihrer Ereignisse.⁵¹ Dem möchte ich nun nachgehen im Hinblick auf...

- die unverfügbare Sprachlichkeit des *Gebets*;
- die Wirklichkeit *Gottes* als sein Wort im Sprachereignis;
- das dadurch gewandelte Sich-selbst-Verstehen des betenden *Menschen*.

IV.2.1. *Zur Sprachlichkeit des Gebets*

Gebete sind sprachlich, und: Gebete haben ihre eigene Sprache, d.h. Gebete sind *in spezifischer Weise* sprachlich. Für sie ist somit nicht allein der Gebrauch von Zeichen konstitutiv, sondern auch der bestimmte Ge-

⁴⁹ Diese Wendung stammt von Eberhard JÜNGEL, der sie mehrfach verwendet, etwa in: Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 158–177, 159; DERS., Häresis – ein Wort [,] das wieder zu Ehren gebracht werden sollte. Schleiermacher als Ökumeniker, in: DERS., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV, Tübingen 2000, 252–278, 257.

⁵⁰ Günter FIGAL, Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie, Tübingen 2006, 126.

⁵¹ Vgl. Hans-Georg GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen (1960) ⁶1990, 445f.

brauch dieser Zeichen. Wenn es zutrifft, dass der Gebrauch der Zeichen deren Bedeutung terminiert, Gebete jedoch andere Sprachspiele bilden als etwa Mitteilungen geben, Witze erzählen oder Texte rezitieren,⁵² werden auch die Worte jeweils andere Bedeutungen annehmen können. Offensichtlich kommt ›Gott‹ im Witz anders zur Sprache als im Gebet, obgleich es Gebete mit Witz geben kann.

Entgegen Origenes' Überzeugung, nach der das ganze Leben des Gläubenden ein einziges zusammenhängendes Gebet sein soll,⁵³ bleibt das Gebet aber die »Ausnahmesituation«. Es reagiert als Bitte, auch als Dank, Lob, Klage und Bekenntnis auf den Bruch unserer Selbstverständlichkeiten. Zwar gilt mit Ebeling:

»Die Spontaneität und Echtheit eigener Sprache und das Sich-tragen-Lassen durch gegebene Sprache bilden keine Alternative. Die Gefahr des Leerlaufs droht in beiden Fällen.«⁵⁴

Doch die Sprache des Gebets hat schon immer Anteil an der Tradition, in der sich auch das eigene Gebet vollzieht, sodass Gebete wesentlich von »gegebene[r] Sprache« zehren; sie sind *Geschenke in Sprachnot*.⁵⁵ »Wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen.«

In dieser Vertretung zeigt sich die *katachretische Funktion* des Gebets: Gebete füllen Leerräume, in denen und für die uns die Sprache abhanden gekommen ist, weil uns angesichts des unverhofften Glücks oder der Unerklärlichkeit des Bösen die Worte fehlen. In diesen Kontexten haben Gebete ihren ›Sitz im Leben‹ und ›entbinden ihre Sprache‹⁵⁶, sodass der Beter als Sprachbedürftiger durch das sich im Gebet vollziehende unverfügbare Sprachgeschenk *entlastet* wird. Darin liegt die »von innerster Lebendigkeit durchwirkte Passivität«⁵⁷ des Beters, sodass dem Gebet eine sprachvermittelte soteriologische Aufgabe zufällt.

Dennoch: Passivität will ›gelernt‹ sein; denn dass man im Gebet sprachlich entlastet werden kann, setzt voraus, um die Sprache zu wissen, die vor aller Sprachschumpfung zum rechten Wort führen könnte.⁵⁸ Das prominenteste Beispiel für diese immer wieder gesuchte und im Suchen ge-

⁵² Dazu Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* – Teil I, in: Werkausgabe Band 1, Frankfurt a.M. 1993, 23 u. 43.

⁵³ Siehe dazu BRÜMMER (s.o. Anm. 15), 109.

⁵⁴ EBELING (s.o. Anm. 8), 425.

⁵⁵ Vgl. auch Eberhard JÜNGEL, *Anfechtung und Gewißheit des Glaubens. Wie bleibt die Kirche bei ihrer Sache?*, in: DERS., *Ganz Werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 89–114, 96. Dass die sich durch Wiederholung einstellende Vertrautheit von Sprachformeln deren »Sagkraft« gerade nicht einschränkt, macht Hans-Georg GADAMER deutlich: Unterwegs zur Schrift?, in: GW Band VII, Tübingen 1999, 258–269, hier: 260f.

⁵⁶ In Anlehnung an RINGLEBEN (s.o. Anm. 9, 240) formuliert.

⁵⁷ EBELING (s.o. Anm. 6), 199f.

⁵⁸ Der Konjunktiv ist wichtig; denn mit Hans-Georg GADAMER gilt: »Worte tragen uns. Sie führen uns weiter, aber nicht immer zum Ziel.« (DERS., *Schreiben und Reden*, in: GW Band X, Tübingen 1984, 335).

fundene Prägnanz der Sprache ist das ›Vater-Unser‹. Dieses Gebet aller Gebete hat seinen festen liturgischen Ort erhalten, auch deshalb, weil es die »Situationshermeneutik« nicht nur verdichtet, sondern umgekehrt das, was überhaupt als ›Situation‹ wahrgenommen wird, für den Glaubenden verbindlich bestimmt: »Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe«. Vielleicht noch wichtiger ist, dass das Vater-Unser nicht allein zum rechten Wort verhilft, sondern lehrt, es überhaupt zu suchen: »Ihr solltet beten: Unser Vater im Himmel ...«. Das Vater-Unser bleibt nicht allein ein Gebet, sondern eine Einweisung, wie man recht betet; und Jesus ist dann nicht nur der exemplarisch Bittende, sondern der in dieser Bitte zugleich die Bitte Lehrende. Dies bringt Ebeling dazu, Predigt und Beten als »die eigentliche Sprachschule des Menschen« vorzustellen, sodass die rechte Verkündigung eine Lehre für das Beten ist.⁵⁹ Diese »Sprachschule« mag deshalb so dringlich sein, weil nicht (nur) die Sprache des Gebets, sondern schon das Beten-Können im für uns Unverfügbaren verbleibt.

IV.2.2. *Zur-Sprache-Kommen Gottes*

Die Wahrheit des Gebets hängt allein an der im Gebet in Anspruch genommenen Wahrheit. Während der Theismus auf einen Wahrheitsbegriff abzielt, der ganz an assertorischen Sätzen und deren zu verifizierenden Wahrheitswerten orientiert bleibt, ist mit der reformatorischen Tradition zu entgegnen, dass der Wahrheit in Form der Mitteilung nur im Rahmen der zum Ereignis werdenden Anrede theologische Relevanz zukommt. Dass also Jesus Christus gestorben ist und begraben wurde, ist zunächst historisch zur Kenntnis zu nehmen; dass aber sein Kreuz eine Wahrheit für den Glaubenden *wird*, die sie für sich gerade nicht *ist*, bleibt dem Theisten (und seinen zahlreichen Anhängern) verborgen. Die sehr wohl bestehenden *Aus*-Sagen wandeln sich im Glauben zu *An*-Sagen, die etwas von ihnen unabhängig Bestehendes nicht einfach wiedergeben, sondern die die Situation entscheiden, in die hinein sie diese Wahrheit sprechen; sie sind Ausdruck für etwas, das sie offenkundig nicht selbst sind, das jedoch ohne sie nicht ›da‹ wäre. In diesem Sinn verfügen diese aussagenden Ansagen über einen *sakramentalen* Charakter: In ihnen ist etwas real präsent, das sie nicht eigentlich vertreten, sondern eigentlich bringen.⁶⁰

Mit Dorothee Sölle gilt nun für den betenden Menschen, dem diese Aussage zur Ansage werden kann, dass ihn die Bitte um diesen Wandel selbst wandelt; denn: »Nicht wir machen die Sprache, sondern sie macht

⁵⁹ EBELING (s.o. Anm. 39), bes. 15, 19f.

⁶⁰ Dazu Ernst FUCHS, Die sakramentale Einheit von Wort und Tat, in: DERS., Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge. Herausgegeben von Eberhard GRÖTZINGER, Neukirchen-Vluyn 1979, 120–132.

uns zu anderen«;⁶¹ nicht wir also machen die Gebete, sondern sie machen uns zu jemandem, der wir hätten sein können, nicht aber gewesen sind. Eben darum bittet der betende Mensch: *ein anderer zu werden*. – Ist dies nicht eine Hypostasierung der Sprache?⁶² Sicher nicht. Jeder wird die Erfahrung beim Spiel gemacht haben, dass zwar der Spieler spielt, doch indem er dies tut – sich auf das Spiel, dessen Regeln und Züge, wirklich einlassend – nicht er spielt, sondern gespielt wird, dass das Spielen in ein Gespielt-Werden übergeht. Wir bleiben nicht die Herrn und Frauen des Spiels, sondern es kommt zu einem mit uns Spielen des Spiels.⁶³ Gadamer, von dem dieses Bei-Spiel, stammt, hält gegen Ende seines Hauptwerks fest:

»[D]as Verhalten des Spielenden [dürfen wir] nicht als ein Verhalten der Subjektivität [verstehen], da vielmehr das Spiel es ist, das spielt, indem es die Spieler in sich einbezieht und so selber das eigentliche *subjectum* der Spielbewegung wird. Entsprechend ist auch hier nicht von einem Spielen mit der Sprache [...] die Rede, sondern von dem Spiel der Sprache selbst, die uns anspricht, vorschlägt und zurückzieht, fragt und in der Antwort sich selbst erfüllt.«⁶⁴

Gadamer bedenkt hier bereits die Konsequenzen des Spiels für die Sprache, insofern die Sprache – auch und gerade die des Gebets als Bitte – spielt, sodass ein betendes *Erfassen* in ein *Erfasst-Werden* der Bitte übergehen mag.⁶⁵

Und Gott? Wo *gibt* es ihn in diesem Spiel? Nicht erst seit Bonhoeffer ist bekannt, dass es einen Gott, den es gibt, nicht gibt.⁶⁶ Aber *Gott gibt sich* – im Spiel der ihn bittenden Sprache. Dort, wo sich der ›fröhliche Wechsel‹ vom ergreifenden Spielen und dem Ergriffen-Sein durch das Spiel einzustellen vermag, werden aus den aussagenden Mitteilungen ansagende Ereignisse – also Gottes Wort; und dort, wo sich dies unverfügbar ereignet, ist er für Glaubende selbst am Werk, sodass gelten kann: »*Gottes Wort ist Gott*«. ⁶⁷

Worte aber sind stets mehr als Sprache; sie haben eine Atmosphäre, einen Geist. Was zur Sprache kommt, ist daher nicht selbst Sprache. Wäre

⁶¹ Dorothee SÖLLE, Gebet, in: DIES., Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten/Freiburg i.Br. 1968, 109–117, hier: 115.

⁶² So Oliver PILNEI, Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling, Tübingen 2007, 121.

⁶³ Vgl. GADAMER (s.o. Anm. 51), bes. 107–112, 467. Die Entsubjektivierung des Spielers hat ihren Hintergrund in einer für das gesamte späte Werk Heideggers wichtigen Wertschätzung der Sprache; vgl. u.a. Martin HEIDEGGER, Theologie und Phänomenologie (1927 [Anhang von 1964/69]), in: DERS., Wegmarken, Frankfurt a.M. 32004, 45–78, 72 u. 74; DERS., Unterwegs zur Sprache, Stuttgart 1959, 12.

⁶⁴ GADAMER (s.o. Anm. 51), 493f.

⁶⁵ Vgl. Eberhard JÜNGEL, ... unum aliquid assecutus, omnia assecutus ... Zum Verständnis des Verstehens – nach Luther, De servo arbitrio (WA 18, 605), in: DERS., Ganz Werden, 54–75, hier: 75.

⁶⁶ Dietrich BONHOEFFER, Akt und Sein, in: DBW 2, Gütersloh 1994, 112.

⁶⁷ Rudolf BULTMANN, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, in: DERS., Glauben und Verstehen I, Tübingen 51964, 268–293, hier: 271.

dem nicht so, wäre ›Gott‹ mit Gott identisch; zwar gebrauchen wir die Sprache, aber wir beten nicht zu ihr – und dies wird eine spezifische, durch einen bestimmten Sprach- und Bildhaushalt geprägte Sprache sein, sodass diese Prägung auf die Atmosphäre, den Geist dieser Sprache übergeht.

Dieser Geist, diese geistige Wirklichkeit, nennt der Glaube Gott, der durch die Sprache des Glaubens selbst zur Sprache kommt, ohne zur Sprache zu werden, aber schon immer Geist ist, in welchem Menschen im Gebet wandeln. Gott ist Geist (nicht: *ein* Geist), der sich gibt, indem er Anteil an sich gibt; oder mit Phillips:

»If the notion of God as Spirit is taken seriously, it is a prayer for that spirit of love and forgiveness not to forsake them. The prayer is a participation in that spirit; a practice of its presence«⁶⁸

Nun mag deutlicher sein, dass Gebete nicht als Handlungen verstanden werden müssen, die an eine raumzeitliche Transzendenz adressiert sind, weil klarer sein mag, inwiefern der Betende sich im Geist dessen bewegt, der Gott genannt wird. Im Geist Gottes, der Gott selbst ist, vollzieht sich das Gebet – als ›Ausübung Gottes geistiger Gegenwart‹; und im Gebet nimmt der Beter Anteil an diesem Geist, als der sich Gott gibt. Kurz: *Gott ist nicht derjenige, zu dem gebetet, sondern die Wirklichkeit, in der gebetet wird.*

IV.2.3. *Beten und Sich-selbst-verstehen*

Diese Annäherung an das Bittgebet verbindet sich mit dem Versuch, die *pneumatologische* Dimension des Glaubens wieder zu gewinnen. Doch sie verschärft offenbar auch die Schwierigkeit, Gott als im Ereignis der Sprache gegenwärtigen Geist zugleich als adressierbares Gegenüber des Bittgebets zu verstehen. Nun hatte ich im Zuge der ›Abtragung‹ theistischer Phantasien und als Element des hiesigen nachmetaphysischen Gottesbegriffs vorgeschlagen, zwischen *personalistischen* Konzeptionen für Gott und den vielfältigen *personalen* Redeweisen von Gott zu unterscheiden, und zwar gepaart mit der Differenz dreier Ebenen der Thematisierung: der praktischen (im Glauben) und der doppelt theoretischen (in Religionsphilosophie bzw. Theologie).

Mit Blick auf die erste dieser Ebenen ist zu fragen, ob eine Rede von Gott im Verzicht auf personale (d.h. auch anthropomorphe, verobjektivierende, mythische) Redeweisen noch sinnvoll oder gar möglich ist. Umgekehrt könnte im Rahmen einer deskriptiv angelegten Anstrengung gefragt werden (Ebene zwei und drei), welchen Vokabulars sich die Glaubenden in ihrem Glauben bedienen und welche Schlüsse sie daraus für ihren zumindest rudimentären Gottesbegriff ziehen: Wenn Gott im 23. Psalm als ›Hir-

⁶⁸ PHILLIPS (s.o. Anm. 48), 223.

te« *angesprochen* wird, heißt dies sehr wohl, dass Gott ein Hirte *ist*, aber dass bestimmte grammatische ›Fortsetzungen‹ (wie: ›Hirten sind Menschen‹) in diesem Kontext unangemessen sind. Diese in der Innenperspektive der Glaubenden fest verankerte Differenz übergeht der Theist.

Von Gott als dem geistig Gegenwärtigen in personalen Metaphern zu sprechen, wird nur dem als ›zu wenig robust‹ erscheinen, der erstens davon ausgeht, dass Gott überhaupt jenseits figürlicher Rede zur Sprache kommen könnte, und der zweitens übertragene und übertragende Rede als uneigentlich-ersetzbar geringschätzt und darin verkennt, dass Metaphern als tropische durchaus eigentliche Redeweisen darstellen, sofern sie zwar nicht durch Synonyme unersetzbar *sind*, aber im verzweigten Sprach- und Bildhaushalt des Glaubens für den Glaubenden einen Ort einnehmen können, an dem sie unersetzbar *werden*.⁶⁹ Der 23. Psalm mag solch ein Fall sein.

Der Theist befürchtet hingegen, dass die vermeintliche Uneigentlichkeit der metaphorischen Gebetsrede ungebrochen in eine Uneigentlichkeit der nicht-metaphorischen Gebetspraxis übergeht. Das Antezedenz dieser Befürchtung (und somit die ganze Folgerung als Kritik) geht jedoch an der Sache vorbei; aber auch die Folgerung selbst ist unbegründet: Das Sprachspiel des Betens als ein *geschenktes Sich-durch-Anderes-anders-Verstehen* ist weder metaphorisch (das wäre nur ein Kategorienfehler), noch uneigentlich (es ist ja etwas überaus Reales). Ich möchte dazu zwei verknüpfte Aspekte knapp hervorheben:

Durch Anderes sich selbst verstehen: Das Gebet als Form des Sich-selbst-Verstehens aufzufassen, legt zunächst nahe, dass Subjekt und Objekt identisch wären. Sollte dies überhaupt der Fall sein können, lebt das Bittgebet davon, diese Identität gerade aufzuspalten. Das Subjekt wird aus sich herausgerufen, sodass das Gebet nicht primär eine Bitte, erhört zu werden, sein müsste – als besäßen wir das erste Wort –, sondern es kommt schon vom Hören her, es ist strikt ›Ant-Wort‹.⁷⁰ Dabei geht der Betende einen Umweg (eine Methode also), nämlich über die Sprache des Glaubens, derer er sich bedient, indem sie sich ihm schenkt, insofern sie ihre Medialität abstreift und selbst zum Subjekt wird.⁷¹ Das Andere des betenden Selbst ist hier die Sprache des Gebets – eine Sprache, die den Beter neu loziert und

⁶⁹ Auf die Diskussion des Metaphorischen und dessen Bedeutung für eine Charakterisierung religiöser Rede kann ich hier leider nicht eingehen; deutlich sollte nur werden, dass der Theist die auf Aristoteles zurückgeführte Substitutionstheorie der Metapher unterstellt, die ihn daran hindert, den semantischen und damit zugleich den ontologischen (Mehr)Wert der Metapher wahrzunehmen; vgl. Eberhard JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: DERS., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, 103–157, bes. 103–113; DERS., *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, in: DERS. (s.o. Anm. 49), 84–160, bes. 105–112.

⁷⁰ So mit SÖLLE (s.o. Anm. 4), 114f.

⁷¹ Vgl. Emil ANGEHRN, der diese Bewegung im Rahmen der Debatte um den ›Tod des Autors‹ verhandelt: Subjekt und Sinn, in: Ingolf U. DALFERTH und Philipp STOELLGER (Hgg.), *Kri-*

dadurch den derart Lozierten seinerseits neu bestimmt. Nicht die Umsetzung, sondern die Umwertung ist Sache des Gebets, sodass der Beter sich nicht (nur) als Mensch der Natur, sondern als Teil der Schöpfung selbst versteht und darin neu zu sich kommt; zweifach wird er sich nun selbst zum Thema – stets also im Rahmen doppelter Täterschaft.⁷²

Jemand anderes werden wollen: Dieser erste Aspekt jedoch verbleibt in der Dimension des schon erhörten Gebets. Was aber spricht sich darin aus, dass Menschen überhaupt beten? Wer betet, drückt sein Bedürfnis nach Hilfe und darin seine Hilfsbedürftigkeit aus (beides ist offensichtlich nicht das Gleiche); es ist ein Eingeständnis der Armut des Menschen.⁷³ Dabei bittet der Mensch um etwas, das er sich nicht selbst geben könnte (alles, was darunter fällt, ist nicht Gegenstand des Gebets).⁷⁴ Zudem steht das Gebet unter einem Konditional, dass das Erbetene dem Willen Gottes entspreche. Dass aber gebetet wird, besagt auch, dass der Mensch etwas von Gott erhofft, nicht also im stoischen Gleichmut verharret, sondern etwas will, was nicht so ist: *contra facta* (wäre der Mensch Gott gegenüber willenlos, gäbe es kein Bittgebet).⁷⁵

Beide skizzierten Aspekte, ein anderer sein wollen, indem man sich durch Anderes anders versteht, scheinen nun allein den betenden Menschen, nicht aber Gott zu betreffen. Bereits Kierkegaard behauptet: Das Gebet verändert nicht Gott, sondern den, der zu ihm betet;⁷⁶ gegenüber dem Allwissenden bleiben die Bitten zwar sinnvoll, weil »the person who confesses is told something about the state of his soul«⁷⁷, doch sie sind uninformativ, weil man Gott nichts sagen kann, was er nicht schon wüsste.

Mit Christiane Tietz ist zu fragen, ob Bittgebete verändernde Kraft nur aufseiten des betenden Menschen ausüben, Gott als Gott aber unberührt lassen. Nun bestand eine der nicht im Methodischen verbleibenden Pointen der obigen Theismuskritik darin, den Gott *a se* und den Gott *pro nobis* gerade nicht zu separieren, ohne dadurch beide »Naturen« in eins zu setzen: Der sich schenkende Gott ist der sich entziehende, doch wie er sich

sen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, 225–240, bes. 229f.

⁷² Siehe auch PHILLIPS (s.o. Anm. 23), der dies am Beispiel Hiobs erläutert; ebd., 51, 61f.

⁷³ Vgl. JÜNGEL (s.o. Anm. 28), 188. – Anselm von CANTERBURY beschreibt diese ins Sich-Sehnen übergehende Armut wie folgt: »Denn so groß muß in diesem sterblichen Leben die Liebe sein und – wozu auch das Gebet gehört – das Verlangen nach dem, wozu du geschaffen bist, und der Schmerz darüber, daß du noch nicht dort bist, und die Furcht, du möchtest nicht hingelangen: daß du keine Freude fühlen darfst, außer über das, was dir entweder eine Hilfe oder die Hoffnung gibt, dahin zu gelangen.« (Anselm von CANTERBURY, *Cur Deus homo*. Warum Gott Mensch Geworden. Lateinisch und Deutsch, hg. v. Franciscus S. SCHMITT, Darmstadt 1960, 73).

⁷⁴ Vgl. HERMS (s.o. Anm. 16), 522.

⁷⁵ Vgl. TIETZ (s.o. Anm. 30), 330.

⁷⁶ Vgl. SÖREN KIERKEGAARD, *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist*, hrsg. von Hajo GERDES, Düsseldorf/Köln, 1956, 27f.

⁷⁷ PHILLIPS (s.o. Anm. 23), 59.

schenkt, nämlich im Zur-Sprache-Kommen, ändert sich offenbar, wenn der metaphorische Mehrwert dieser Sprache ›ins Spiel‹ kommt und diese Sprache als metaphorische uns alles mehrwertig sehen lässt. Sofern sich aber – so wäre mit Luther festzuhalten – dieser Mehrwert nicht auf das bloß Semantische beschränkt, sondern über Bedeutungen hinaus das Sein betrifft,⁷⁸ ›Gott‹ aber zu den Metaphern des Glaubens gehört, folgt mit (mehr als) Notwendigkeit, dass dieser Überschuss ontologische Implikate für uns *und* für Gott mit sich führt, sodass *nicht wir* Gott zu etwas bewegen, was er nicht war, aber *Gott selbst* sich zu etwas bewegen lässt, das er schon immer sein konnte. So kann endlich gelten: Als betender Mensch ein anderer sein wollen, indem man sich im Gebet durch Anderes anders versteht, lässt uns auch das Andere *anders verstehen* – also: dieses selbst *anders sein*: Gottes Sein ist im Werden!

IV.3. Unerhörte Gebete?

Kann es dann noch Gebete geben, die nicht erhört werden? Ist das Gebet, wenn es wirklich ein Gebet gewesen ist, nicht schon als solches erhört? Zunächst ist es eine grammatische Bemerkung, dass der Einzige, der als Adressat des Gebets infrage kommt, Gott ist. Niemand sonst kann Gebete erhören. Sprächen wir ›dasselbe‹ vor einem anderen Forum, wäre es nicht mehr ›dasselbe‹; denn: »Prayer is talking to God, and the divinity of the object addressed determines the nature of the talk.«⁷⁹ Umgekehrt ist der Beter der je einzige, der Gott vernehmen kann; denn: »›Gott kannst du nicht mit einem Andern reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist.« – auch das »ist eine grammatische Bemerkung«.⁸⁰

Worum es aber bei dieser vom Angeredetsein durch Gott herkommenen Anrede gegenüber Gott gehen kann, ist nicht irgendetwas, nicht ›dies und das‹. Der gewählte Fokus auf das Bittgebet als Ausdruck der Bedürftigkeit, ein anderer sein wollen, indem man sich durch Anderes anders versteht, ist daher keine Engführung der Gebetspraxis auf eine Struktur des allein Gott verdankten Selbstverständnisses, insofern das Bittgebet im Kern überhaupt *nur eine einzige Bitte* haben kann: sich *coram Deo* – d.i. als sündiges *und* gerechtfertigtes Geschöpf Gottes – verstehen zu können! Alles, worum Gott sonst gebeten werden könnte, wird Implikat dieser einen Bitte sein; und alles, worum Gott sonst nicht gebeten werden kann, ist nicht Implikat dieser einen Bitte. Wir können im Bittgebet allein um uns bitten (Vater *unser*), indem wir allein um Gott beten (Vater *unser*).⁸¹

⁷⁸ Dazu JÜNGEL (s.o. Anm. 69), 110–112.

⁷⁹ PHILLIPS (s.o. Anm. 23), 43.

⁸⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, Zettel, in: Werkausgabe Band 8, Frankfurt a.M. ⁶1994, 259–443, § 717.

⁸¹ Vgl. EBELING (s.o. Anm. 39), 30.

Der einzige Adressat des Gebets ist Gott; der einzige, der ihn vernehmen kann, ist der je einzelne Mensch; das einzige, worum dieser Gott betend bitten kann, ist Gott selbst (von hieraus wären noch einmal die obigen sechs Fragen des Theisten zu betrachten). Trotz dieses dreifachen Fokus stellt sich das vorliegende Problem, die Identifizierung der Bitte mit ihrem Empfang, jedoch weiterhin. Schon ein oberflächlicher Blick auf die ›Autoritäten‹ verschärft die Lage: Im ältesten Evangelium wird die im Glauben vorgetragene Bitte als damit bereits zuteilwerdende verheißen (Mk 11,24); bei Tritojesaja wird Gottes Antwort gar als der Bitte um sie vorausgehend gedacht (Jes 65,24), während Luther summiert: »glaubstu, so hastu«.⁸²

Verbliebe man bei diesen Stellungnahmen, wäre die Frage nach der Möglichkeit unerhörter Gebete mit deren Unmöglichkeit beantwortet. Dies hat zwar einiges für sich, weshalb sich auch Härle und Tietz *de facto* für eine solche Gleichsetzung stark zu machen scheinen. Doch orientiert sich diese theologische Entscheidung an der Leitdifferenz Glaube/Unglaube,⁸³ sodass ersterer die notwendige und hinreichende Bedingung des Empfangs des im Gebet Erbetenen darstellt, während der Unglaube die ebenso notwendige und hinreichende (Negativ)Bedingung für deren Ausbleiben markiert. Dies ist jedoch nicht alternativlos, wenn wir an das vielseitige Phänomen der *Anfechtung* denken. Anfechtungen können gerade Ausweis einer Gottes- und Glaubensgewissheit sein, weil man *als* Angefochtener von Gott weiß und doch nicht empfangen kann. Anfechtungen können aber auch den Glaubenden ›auf der Schwelle‹ des (Un)Glaubens lozieren, sodass das neue oder erneute Zum-Glauben-Kommen als Empfang verstanden wird, um den man gerade nicht bitten konnte. Die Leitunterscheidung verlief hier weit eher zwischen der *Möglichkeit*, den Glauben in sich zu tragen, bzw. darin nur eine existentielle *Unmöglichkeit* zu erkennen.

In dieser Umstellung der Leitdifferenz deutet sich an, dass sich der ja nicht einmal idealtypische *clear cut* von Glaube und Unglaube als zu ›unterkomplex‹ gestaltet, um die theologisch aufschlussreichen Grauzonen der ›Schwelle‹ (Rebellion gegen Gott, Unsicherheit, Zweifel, Indifferenz, Enttäuschung und eben auch Anfechtung)⁸⁴ reichhaltig genug beschreiben zu können. Damit dynamisiert sich der Zusammenhang von Bitten und Empfangen, sofern immer nur ein konkreter (d.h. angefochtener, gewisser, indifferenter) Mensch betet, während der Empfang gerade nicht durch den ›Stand‹ des betenden Menschen terminiert ist. *In summa*: Man kann beten, ohne zu empfangen; und man kann empfangen, wofür man nicht jetzt –

⁸² Martin LUTHER, WA 7, 24, 13f.; ganz ähnlich PHILLIPS (s.o. Anm. 23), 125f.

⁸³ Für eine ›radikal‹ gemeinte Orientierung an eben dieser Leitdifferenz von Glaube/Unglaube tritt insbesondere Ingolf U. DALFERTH ein; siehe etwa: Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008, 302–352; DERS., Radikale Theologie, Leipzig 2010, bes. 13–15.

⁸⁴ Vgl. dazu John D. CAPUTO, Shedding Tears Beyond Being: Derrida's Experience of Prayer, in: Marco M. OLIVETTI (Hg.), Théologie Négative, Mailand 2002, 860–880, bes. 868–870.

aber schon einmal – gebetet hat. Es gibt also sehr wohl unerhörte Gebete, und: Die tatsächlich erhörten Gebete werden nicht immer simultan erhört.

V. *Gegen Ende: zu beten wagen*

Das Anliegen dieser Überlegungen bestand in dem Aufweis, dass uns nicht einmal das Bittgebet auf die (krypto)theistischen Phantasien eines personalistisch gedachten Gottes verpflichtet. ›Nicht einmal‹ meint, dass selbst dort, wo der Theismus am ehesten die nicht immer verlässlichen Intuitionen aus Theorie und Praxis zu erfüllen scheint und die Antitheismen als Kontraintuitionen abzuweisen wären, keinerlei Monopol zukommt. Das Bittgebet ist folglich eine »Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild«, nicht jedoch dessen Verunmöglichung. So hoffe ich, dass in strikter Einhaltung und weniger strikter Ausfüllung der sieben Kriterien des ›Zwischenspiels‹ deutlich geworden ist, dass der christliche Glaube Gott als den (personal gedachten) Adressaten des Gebets voraussetzt, während ein Denken im ›Personalen‹ zu unterscheiden ist von den theistischen Gewissheiten und all ihrer Derivate.

Doch selbst wenn das Gebet von Gott als ›Person‹ *erhört* wird – es bleibt *unerhört*, das Beten zu wagen; denn der Mensch, der vor Gott verstummen müsste, tut hier den Mund auf; mehr noch: Er verlangt etwas von Gott, nämlich sich selbst als einen anderen, indem er Gott selbst als den ganz Anderen verlangt.⁸⁵ Ohne dieses doppelte Wagnis des unerhörten Gebets – im Antwortlosen zurückzubleiben und die eigentliche Anmaßung Gott gegenüber einzugehen – wird das Bittgebet nicht zu haben sein. *Wer als Christ glaubt, betet im Wagnis – und wer wagend betet, wird erhört werden.*⁸⁶

ZUSAMMENFASSUNG

Es gibt christlichen Glauben nicht ohne die Praxis des Gebets. Gebete aber scheinen einen personalen Adressaten voraus zu setzen, so dass diese Voraussetzung auf den christlichen Glauben insgesamt übergehen würde. Im vorliegenden Artikel soll diese Folgerung bestritten werden. Dazu wird ein hermeneutisches Modell des Gebets vorgestellt, das Gott als Adressat des Bittgebets zu denken versucht, ohne die theistischen und in diesem Sinn metaphysischen Annahmen zu teilen. Im Mittelpunkt steht die Frage, worum im Gebet überhaupt gebeten werden kann. Die Antwort: Es ist die allein an Gott adressierbare Bitte, sich selbst neu verstehen zu können – *coram Deo*.

⁸⁵ Dies macht ganz besonders EBELING deutlich (s.o. Anm. 39), 89.

⁸⁶ Ich möchte Ingolf U. Dalferth, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans und Jure Zovko herzlich für die konstruktive Kritik an einer früheren Fassung dieses Textes danken, obgleich ich bezweifle, dass sie mit allem einverstanden sein werden.

SUMMARY

There is no Christian faith without the practice of prayer. Praying, however, seems to presuppose a personal addressee of the prayer and, accordingly, this presupposition would turn out to be a general one regarding Christian faith. This article refutes this conclusion. In order to do this, a hermeneutical model of prayer is presented, which tries to think God as petition's addressee on the one hand without accepting the theistic and, in that sense, metaphysical assumptions on the other. At the centre lies the question what it is that could possibly asked for in prayers. The response: It is believer's plea – addressable to God only – to understand herself in a new sense – *coram Deo*.